UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Delbosco, Héctor

Cuerpo y alma en la antropología de San Buenaventura

Tábano Nº 6, 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Delbosco, Héctor. "Cuerpo y alma en la antropología de San Buenaventura" [en línea]. *Tábano,* 6 (2010). Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/cuerpo-alma-antropologia-san-buenaventura.pdf [Fecha de consulta:.....]

Héctor Delbosco

Pontificia Universidad Católica Argentina
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Cuerpo y alma en la antropología de San Buenaventura

Resumen

Este trabajo trata clara y brevemente el pensamiento de San Buenaventura acerca de la unión entre cuerpo y alma, y su teoría de la composición hilemórfica del alma como una respuesta frente a la disputa entre las posturas aristotélica y platónica y frente a los planteos de Averroes acerca del intelecto agente.

Palabras clave

San Buenaventura. Cuerpo y alma. Composición hilemórfica del alma.

Resumo

Este trabalho é clara e resumidamente o pensamento de São Boaventura na união entre corpo e alma, e sua teoria da composição hilemórfica da alma como uma resposta ao litígio entre as posições de Aristóteles e Platão e contra as propostas de Averróis sobre o intelecto ativo.

Palavras-chave

São Boaventura. Corpo e alma. Composição hilemórfica da alma.

Introducción – Estado de la cuestión

Este trabajo se propone hacer la presentación de un punto central de la antropología de San Buenaventura: el de la naturaleza del alma humana y el modo de su unión con el cuerpo. Conscientes de que se trata del pensamiento de un teólogo, intentaremos mostrar, sin embargo, que sus tesis

en este tema se apoyan en argumentos de orden filosófico que nuestro autor expone con claridad y coherencia doctrinal.

Para comprender mejor su posición, conviene recordar brevemente el marco teórico general en el que se plantean estas cuestiones, que no es otro que el que ha recibido la antropología medieval como herencia de la filosofía griega y patrística. Siguiendo las enseñanzas de un gran maestro de la filosofía medieval, E. Gilson, podríamos señalar sus líneas esenciales en los siguientes términos.[1] Es un dato de la experiencia humana, confirmado por un número importante de filósofos, que en el hombre encontramos ciertas operaciones de naturaleza incorporal, que exigen reconocer en él un principio espiritual. Sea que se lo identifique o no con el principio animador del viviente humano, su alma, surgen graves dificultades para entender tanto su naturaleza propia como la forma de su unión con el cuerpo. En efecto, en la medida en que se reconoce su específica diferenciación con respecto a toda entidad corpórea y su autonomía o incluso independencia existencial, parece necesario reconocer en él las características propias del ser sustancial. Con lo cual es casi imposible evitar el entender al hombre como una dualidad de sustancias – espíritu y cuerpo. Pero esto, a su vez, entra en conflicto con otro dato primario de nuestra humana experiencia, que es el de la unidad fundamental de nuestro ser, sujeto a la vez tanto de las acciones y afecciones de orden corpóreo como de las de orden espiritual.

Un autor de la época patrística que supo exponer con claridad los términos de este problema es Nemesio de Émesa. En su obra *Sobre la naturaleza del hombre*, lo plantea de manera explícita, refiriendo los dos extremos de la cuestión a las dos grandes tradiciones antropológicas de la filosofía griega: por un lado, la tradición platónica, que presenta al alma humana como una sustancia espiritual, autónoma e inmortal, pero que no puede, en consecuencia, explicar satisfactoriamente la unidad del hombre. Por el otro lado, la aristotélica, que al afirmar que el alma es forma o acto primero del cuerpo resuelve indudablemente el problema de la unidad, pero deja sin solución la cuestión de la autonomía del alma, y sobre todo la posibilidad de su independencia existencial. La opción, para Nemesio, es ineludible: o el alma es la forma del cuerpo, o es una sustancia espiritual.[2]

Éste es el planteo amplio del problema, para el cual San Buenaventura va a proponer una solución audaz y no carente de originalidad. Sin embargo, antes de entrar a exponer su desarrollo, conviene tener en cuenta otro elemento más que hace al estado de la cuestión, tal como la

encuentra nuestro autor en su momento histórico. Nos referimos a la interpretación averroísta de la antropología aristotélica. En efecto, para el gran Comentador árabe, los textos de Aristóteles separan netamente el alma humana del llamado espíritu del hombre – en términos aristotélicos precisos, el *nous (intellectus)* – y mientras definen claramente a aquélla como acto primero del cuerpo, presentan en cambio a este otro como una sustancia inmaterial, y por lo tanto separada del cuerpo. Respuesta radical al problema que hemos aludido antes en los términos planteados por Nemesio, y que consiste en negar al espíritu humano la posibilidad de ejercer como alma, es decir, como principio formal animador del cuerpo. Especialmente digno de mención es el argumento averroísta que, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, sostenía que la naturaleza misma de cualquier entidad espiritual le impedía, por su misma condición de inmaterialidad, multiplicarse en diversos individuos de la misma especie. Por lo cual, siguiendo esta lógica que parecía implacable, si el Intelecto era considerado realmente como un principio inmaterial, no sólo no podría ser nunca acto de un cuerpo, sino que además debía ser único para toda la humanidad.

San Buenaventura deberá, entonces, no sólo resolver el dilema de Nemesio acerca de si el alma humana es sustancia o es forma, sino también responder satisfactoriamente a la postura averroísta, para la cual resulta contradictorio que cada individuo humano posea un propio principio intrínseco de carácter espiritual.

Presupuestos de la solución bonaventuriana

La solución bonaventuriana al tema específico que nos ocupa presupone la doctrina metafísica del **hilemorfismo universal.** Se trata de una adaptación de la teoría hilemórfica aristotélica, que el Doctor Seráfico recibe de Avicebrón (a través de su maestro, Alejandro de Hales). Consiste en afirmar que la exigencia de la composición hilemórfica, que en Aristóteles alcanzaba sólo al conjunto de los seres corpóreos, debe extenderse a todas las creaturas, incluyendo a las espirituales. No se trata de negar la diferencia específica de los seres espirituales con respecto a los corpóreos. No hay en aquéllos ni extensión ni privación, características propias de éstos, a las que sigue la corruptibilidad. Se sigue afirmando, así, la simplicidad de las naturalezas espirituales: pero ésta consiste en la ausencia de partes cuantitativas, no así de partes constitutivas, ya que también ellas constan de materia y forma.

Podemos hablar entonces de una materia espiritual, que es inextensa y no sujeta a la privación. Pero debe entenderse bien el concepto: en realidad se trata de una materia que se ha hecho espiritual por la recepción de una forma de este carácter. Queda claro que la sola materia, en cuanto tal, no es en sí misma ni espiritual ni corporal, por ser un principio puramente potencial e indeterminado, que deviene de una u otra naturaleza al ser actualizado por la forma correspondiente.[3]

En esta concepción, entonces, la materia es entendida como el principio potencial más general del que se compone, junto con su forma, todo ente finito; como el sujeto o soporte de la existencia de la creatura en cuanto tal; o, para decirlo con las mismas palabras de nuestro autor, como *"principium a quo est fixa existentia creaturae in se"*.[4]

En efecto, ninguna creatura, por noble que sea en la jerarquía de los entes, puede estar exenta de potencialidad; es por eso que aún las creaturas espirituales deben tener esta composición acto-potencial básica y radical, que es la composición hilemórfica. Así, en su Comentario a las Sentencias *(Libro II, dist. 3)* San Buenaventura desarrolla los argumentos por los cuales entiende que los mismos espíritus puros están compuestos de materia y forma. Entre ellos menciona, por ejemplo:

1) Por razón de su mutabilidad: dado que los ángeles son mutables, y el principio de mutabilidad es siempre la materia.

2) Por razón de sus accidentes: ya que los espíritus puros también los poseen, y nada que sea mera forma puede ser sujeto de accidentes.

3) Por razón de su capacidad de acción y pasión, que requiere un principio intrínseco distinto para cada una.

4) Por razón de su individuación, que no puede darse sin materia.[5]

El alma humana, sustancia espiritual

Apliquemos ahora estos principios a la consideración de la naturaleza humana. Si comenzamos por el alma racional, el hecho de que ella pueda tener operaciones propias, en las que no participa el cuerpo, así como recibir accidentes también propios, nos lleva a admitir que se trata de una sustancia espiritual, y como tal, compuesta de materia y forma. Retomemos algunos de estos argumentos en la formulación de San Buenaventura:

> "Dice el Filósofo que así como la materia es el sujeto de las formas sustanciales, así también el compuesto es el sujeto del accidente; pero el alma racional es sujeto de las ciencias y virtudes, también considerada en sí misma: por lo tanto, está compuesta de materia y forma."[6]

Y un poco más adelante:

> "Todo lo que mediante la mutación puede recibir los contrarios, es algo determinado („hoc aliquid") y sustancia existente „per se", y todo ente tal está compuesto de materia y forma; ahora bien, el alma mediante la mutación puede recibir el gozo y la tristeza: por lo tanto el alma racional está compuesta de materia y forma."[7]

Resulta claro cuáles son las ventajas de esta manera de entender la naturaleza del alma humana. Mencionemos las dos principales.

1) En primer lugar, esto explica no solamente la posibilidad que ella tiene de ejercer operaciones propias de carácter espiritual (no diremos ahora "inmateriales", pero sí incorpóreas), sino también la de subsistir por sí misma aún separada del cuerpo – cosa difícil de admitir si definimos al alma como simple forma del cuerpo. Notemos que esto solo no basta para afirmar su efectiva inmortalidad: para esto será necesario demostrar que la unión de sus dos co-principios resulta indestructible, cosa que requerirá de otro tipo de demostración.[8] Pero es un supuesto importante en la respuesta a este problema.

2) En segundo lugar, también queda suficientemente fundamentada la individualidad del espíritu humano. En efecto, el alma humana en cuanto tal, e independientemente de su cuerpo, posee no sólo su propia sustancialidad, sino también su propia individuación, que se funda en la unión de su propia materia con su forma. Sobre este punto volveremos más adelante.

EL ALMA HUMANA, FORMA DEL CUERPO

Nos queda ahora definir cómo es la relación del alma con el cuerpo. De entrada, cabe suponer que no será un tema fácil de resolver, desde el momento que ha sido afirmada la sustancialidad del alma, y con ella su fuerte autonomía esencial y existencial. Sin embargo, nuestro autor propone una solución a la vez simple y audaz, al aseverar que el cuerpo es parte esencial de la naturaleza humana, y está unido al alma hilemórficamente. En efecto: *"La integridad de su naturaleza requiere que el hombre conste*

simultáneamente de cuerpo y alma como materia y forma que poseen apetito recíproco y recíproca inclinación."[9]

En otras palabras, el alma es acto y forma del cuerpo; pero si bien es su forma sustancial, no puede decirse que sea su acto primero. En efecto, la naturaleza corpórea no puede provenir de una forma espiritual, de modo que es preciso reconocer que el cuerpo posee una propia forma de orden corpóreo que es anterior por naturaleza a su información por parte del alma. El cuerpo humano es, entonces, en sí mismo, un compuesto de materia y forma, el cual, para constituir un hombre completo se une a un alma espiritual, también ella compuesta de materia y forma.

Ahora bien, esta manera de entender la estructura ontológica de la naturaleza humana nos plantea una exigencia. Será preciso admitir la posibilidad de que un mismo sujeto sea determinado, especificado, por más de una forma sustancial. En efecto; a pesar de que San Buenaventura, al parecer, no haya desarrollado explícitamente esta doctrina, la misma se impone necesariamente, como mínimo en el caso del ser humano. Obviamente, esto supone una concepción de la relación hilemórfica distinta de la propiamente aristotélica, que en sus líneas esenciales será retomada por Santo Tomás de Aquino. Para el Doctor Seráfico, a diferencia de ellos, no es necesario que una forma sustancial proporcione a una sustancia concreta la totalidad de su determinación específica; también puede suceder que, otorgándole una determinada perfección, la disponga para la recepción de alguna perfección ulterior, también de orden sustancial. Y esto es lo que sucede en el caso del compuesto humano.

De esta manera, se entiende la respuesta que va a dar a la objeción que se plantea de que el alma humana, si es un compuesto de materia y forma, es ya un concreto existente y completo en su esencia, de modo que no podría unirse sustancialmente con otro principio para formar un tercero. Veámosla en sus mismas palabras:

> "A la objeción que dice que el compuesto de materia y forma es un ente completo, y entonces no puede entrar en la constitución de un tercero, debe decirse que esta afirmación no es universalmente verdadera, sino cuando la materia agota („terminat") todo el apetito de la forma, y la forma todo el apetito de la materia; en ese caso no hay apetito de algo exterior, y entonces tampoco hay posibilidad de composición, la cual exige previamente en los componentes apetito e inclinación.

> En cambio, aunque el alma racional tenga composición de materia y forma, tiene también sin embargo apetito para perfeccionar la naturaleza corporal; así como el cuerpo orgánico está compuesto de materia y forma y sin embargo tiene apetito para recibir el alma."[10]

Queda por agregar que esta unión de cuerpo y alma en el hombre es, como toda unión hilemórfica, una unión natural. Utilizando otros términos, que son los que nuestro doctor utiliza explícitamente, entre estos dos principios existe una natural aptitud a unirse, un recíproco apetito e inclinación.[11]

Con estos elementos podemos decir que ya está delineada la respuesta de San Buenaventura a los problemas planteados.

En cuanto al primer aspecto, a saber, la conciliación entre el carácter espiritual del alma humana, con su correspondiente independencia existencial, y la unidad del hombre a nivel esencial y sustancial, su respuesta ha sido explícita. Si queremos formularla en los términos propuestos por Nemesio habrá que decir, entonces, que en cierto sentido el alma humana es a la vez sustancia y forma. Sustancia espiritual compuesta de materia y forma, pero al mismo tiempo forma del cuerpo que viene a conferir a éste la última perfección sustancial de la especie humana.

En cuanto al segundo aspecto, a saber, la respuesta a la postura averroísta y su interpretación del pensamiento aristotélico, los elementos también están dados. Un punto clave lo constituye, sin duda, la cuestión de la individuación del alma. Si bien San Buenaventura no acepta totalmente el principio aristotélico de que la materia es por sí sola el *principio de individuación,* sí la admite como condición necesaria. Más precisamente, su tesis consiste en sostener que la individuación se realiza por la indivisión y la apropiación recíproca de materia y forma.[12]

Con lo cual podemos decir que, independientemente de la individuación que el alma intelectiva debe a su relación con el cuerpo que anima, ella posee una previa individuación en sí misma, fundada en su propia composición hilemórfica. Con lo cual queda superada la compleja objeción averroísta contra la posibilidad de multiplicación del *Intelecto.* Y cito:

> "A la primera objeción, que dice que el intelecto no depende del cuerpo, y por tanto no puede ser individualizado por él, debe decirse que el intelecto es individualizado según la indigencia del cuerpo („secundum corporis indigentiam"); pero su individuación no viene del cuerpo, sino de sus propios

principios, es decir de su materia y su forma que él posee de sí mismo, así como subsiste en sí."[13]

Por eso el Doctor Seráfico puede decir que la postura de Averroes no sólo es contraria a los principios cristianos, al impedir fundar la responsabilidad moral personal y la correspondiente retribución en un destino trascendente, sino que también es contraria a la razón y a la experiencia humana. Contraria a la razón, porque de afirmarse la existencia de un único Intelecto para toda la humanidad, se reducirían las diferencias individuales entre los hombres al orden puramente animal, lo que excluye de ellas lo más propiamente humano. Contraria a la experiencia, porque no podría explicar las evidentes diferencias de pensamientos que hay entre los hombres, ya que para ello no es suficiente con apelar a la diversidad de imágenes sensibles.[14]

Podemos finalizar esta exposición diciendo que, a nuestro juicio, San Buenaventura ha logrado captar el núcleo esencial de esta importante cuestión de la antropología, y proponer una solución filosófica. Para esto, integra elementos de la filosofía aristotélica asimilados en una síntesis propia. Sin duda, más de un punto de esta respuesta puede ser discutido, pero no parece que pueda negarse con fundamento que constituye una respuesta original y coherente al problema.

---

[1] Gilson, E.: *El espíritu de la filosofía medieval.* Rialp, Madrid, 1981*; cap. IX: La antropología cristiana,* ed. cit., p.177 y ss.
[2] Nemesio: *De natura hominis, P.G. 40, 535 y ss.*
[3] *"Nam materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis; et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem."(In II Sent. 3,1,1,2,ad 3.)*
[4] *In II Sent., 17,1,2.*
[5] *In II Sent., d.III, p.I, a.1, q.1.*
[6] *In II Sent., 17, 1, 2, , sed contra b.*
[7] *Ibidem, sed contra e.*
[8] El tema será abordado por San Buenaventura, por ejemplo, en *In II Sent., 19, 1, 1.*
[9] *Breviloquium VII,5,2.* Cfr. también: *« anima rationalis est actu et entelechia corporis humani » (In II Sent., 18, 2, 1, sed contra a.)*
[10] *In II Sent., 17, 1, 2 ad 6m.*
[11] En un expresivo pasaje, el doctor franciscano subraya: *"el alma natural no quiere separarse del cuerpo (...), lo cual sería admirable si no tuviera una natural aptitud e inclinación hacia el cuerpo como hacia un compañero suyo, no como a una cárcel." (In II Sent., 18, 2, 2.)*
[12] *In II Sent., 3, 1, 2, 2.* Cfr. también: *Ibidem, 3, 1, 2, 3, ad 4m.*
[13] *In II Sent. 18,2,1, ad 1m.*
[14] *In II Sent. 18,2,1, Resp.*